

MEMORIA Y GEOESTRATEGIA SOCIAL.¹

APUNTES PARA PENSAR EN OTROS TERRITORIOS EPISTEMOLÓGICOS

Pablo Mamani Ramírez

FLACSO-Ecuador

CONTEXTO DE LA LUCHA INDIA

Bolivia es un territorio de una profusa lucha indígena originaria y popular. En la República existe desde los noventa un conjunto de proyectos histórico-políticos entre los cuales unos quieren transformar sustancialmente al país neocolonial (el katarismo-indianismo), algunos tratan de reformarlo (el gobierno de Evo Morales y varios movimientos sociales), y otros quieren contener el proceso de transformación (los grupos de poder de carácter oligárquico blanco-mestizo). Sostenemos que Bolivia es un país de grandes disputas que, en términos sociológicos, son campos de lucha de diversas dimensiones o niveles.

Dentro de todo ello, la lucha indígena originaria se define en tres niveles centrales o tres niveles de lucha social: *a)* los que espacial y políticamente están adentro del Estado y del gobierno, *b)* los que se ubican en los límites entre la sociedad y el Estado, a lo que le llamo adentro-afuera, y *c)* los que se ubican

¹ Forma parte de un trabajo mayor sobre la Reconstitución de Tupaq Katari y Bartolina Sisa realizado en la región andina de Bolivia.

afuera, o sea: los que no están ni en el gobierno ni en el Estado (ni quieren estar). Este último tiene un nivel crítico con el propio gobierno de Evo Morales, porque lo considera reformista y es aún más crítico con la derecha oligárquica del oriente y la Amazonía por sus acciones racistas con pretensión separatista.

Aquí vamos a desarrollar brevemente el nivel de la lucha de afuera y algunos de sus fundamentos filosóficos e históricos entre la relación geografía y política. Tal hecho es la reconstitución del cuerpo y espíritu de líderes de la lucha anticolonial como son Tupaq Katari (cuyo nombre verdadero es Julián Apaza) y Bartolina Sisa (en 1781 sus cuerpos fueron descuartizados por los españoles), llevados el 14 de noviembre de 2006 a la histórica localidad de Qharqha Marka, en castellano Peñas, provincia Los Andes de La Paz. Esto, desde el lugar geográfico y político de la lucha india del Qullasuyu/Bolivia, en los últimos tiempos es un hecho novedoso e importante.

FUNDAMENTOS DE LA RECONSTITUCIÓN DESDE AFUERA DEL ESTADO

La reconstitución de Tupaq Katari y de Bartolina Sisa es un acto que lleva implícita una visión geoestratégica de la historia, de la memoria y de la lucha social. Tal reconstitución está definida claramente por el hecho de regenerar una nueva posibilidad de rearticular la política con la memoria con base en la geografía, en particular, las geografías “sagrada” e histórica. Dentro de éstas, Julián Apaza es imaginado como parte intrínseca de las montañas “sagradas” masculinas que rodean el altiplano y los valles y que son parte de la vida humana o social y de los dioses. Las cumbres nevadas de Illimani, Illampu, Mururata o Sajama entre otras (por arriba de 6 000 metros) son consideradas como los mayores espíritus (en aymara *ajayu* o *qamasa*) del cuerpo reconstituido de Tupaq Katari.

La reconstitución de Bartolina Sisa es la referencia a las divinidades femeninas ubicadas en las extensas pampas o lugares productivos, cuyo nombre en aymara es *pachamama* (madre tierra) o lugar de las *ispallas* (espíritu de las semillas), y las lagunas y los ríos profundos en los Andes y la Amazonía. Es decir, hay una reactualización política y una politización de la geografía y de la memoria colectiva (que definimos aquí como rebelde) para tratar de reconstruir un nuevo imaginario social en el contexto de una radical lucha por el poder en Bolivia. Para ello hay que considerar la destacada relación entre la geografía y la política, porque la articulación conceptual de ambos visualiza de un mejor modo el lugar de la memoria histórica y la lucha social de hoy; un hecho fundamental para cuestionar el imaginario colonial y neocolonial de los mapas territoriales y sus conceptualizaciones institucionales en la sociedad.

Está claro también que se trata de construir (en nuestra interpretación) un eje de ampliación de la visión geoestratégica del territorio histórico y del lugar en que se habita actualmente. En ella el recurso fundamental en tanto horizonte de acción colectiva es la actualización de la memoria política a través de la memoria mítica, en particular definida en nuestro caso, sobre la geografía “sagrada” y sobre el “cuerpo” reconstituido o revivido de Julián Apaza (simbolizado en la foto 1) y Bartolina Sisa. Con base en ello se piensa ahora que Katari y Sisa han vuelto a caminar sobre los territorios levantados de 1781-1783, y no hay que interpretarlo como un hecho milenarista ni como un hecho simplemente religioso o el acto desesperado de un nativismo, sino como una reactualización de la memoria política altamente simbólica que trata de pensar una realidad con base en la “narrativa de la *wiphala*”. Esto es sobre lo múltiple y lo diverso, pero dentro de un mismo tiempo y espacio. La representación real es la reconstitución del cuerpo, del *ajayu* o *qamasa*, y el poder de la memoria. Misma que está dada por una profunda lucha contra los grupos de poder criollo-mestizo, en un plano sociocultural, económico-territorial, simbólico-ritual y político-histórico.



FOTO 1. Monumento de Tupaq Katari en Peñas investido con poncho wayruru. Ahora significa cuerpo vivo, 14 de noviembre, 2006.

Pero ¿cuáles son los fundamentos históricos y las condiciones de realidad que tiene este resurgir de la memoria rebelde de Tupaq Katari y Bartolina Sisa en el territorio aymara de los Andes? Además, ¿cómo entender la relación entre geografía-memoria-política-historia cuando ésta ha sido poco trabajada en las ciencias sociales en Bolivia o América del Sur?², ¿cuál es la importancia que tiene para el mundo indígena la geografía para pensar la política y la memoria social? Y ¿qué significa que Tupaq

² A excepción de algunos trabajos, véase Thomas Abercrombie, *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*, La Paz, IFEA-IEB/ASDI, 2006; Ramiro Molina, *De memoria e identidades. Los aymaras y urus del*

Katari vuelva y camine sobre los territorios levantados de los años 1781 a 1783 al igual que Bartolina Sisa? ¿Es parte de una vitalidad de la memoria política que tiene la fuerza necesaria para simbolizar el poder indígena y su producción geoestratégica?

En principio hay que mencionar que la “geografía” y el “paisaje” de las serranías y bosques y el “paisaje de los rituales” siempre han desempeñado un papel fundamental en la historia política y la memoria³ (y en la memorización) de los pueblos indígenas y también de los no indígenas (como lo muestra Jaime Mendoza,⁴ en lo que él llamó el macizo boliviano). Porque en la geografía-memoria se grafican las huellas, un recorrido, el estar aquí, de las honduras de la historia y los sentidos de pertenencia social o colectiva a un tiempo-espacio determinado. Es parte de un tipo de pensamiento social y de un tipo de filosofía política. Es decir, la geografía para el mundo indígena no es una naturaleza muerta como la entiende la modernidad europea o norteamericana, sino un lugar visible-vivo y a la vez imaginado como una historia recorrida o por recorrerse. Es el lugar mismo de la historia, de la vida humana, del animal, de los dioses, y de la naturaleza. Hecho que es representado en el “paisa-

sur de Oruro, La Paz, IEB/ASDI/DIALOGO, 2006; Pablo Mamani, *El rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia*, Qullasuyu, La Paz, Yachaywasi-Aruwiyiri, 2004; Pablo Mamani, *Reconstitución y cartografía del poder del ayllu. Experiencia organizativa y lucha del movimiento de los ayllus en Qullasuyu/Bolivia*, La Paz, IDIS-UMSA, 2008; Herinaldy Gómez, “De los lugares y sentidos de la memoria”, en Cristóbal Gnecco y Martha Zambrano [eds.], en *Memorias begemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2000; Joanne Rappaport, *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*, Cali, Universidad de Cauca, 2000; Gabriel Martínez, *Espacio y pensamiento I. Andes Meridionales*, La Paz, Hisbol, 1989; Javier Lajo, *Qhapaq ñan. La ruta inka de sabiduría*, Lima, CENES-Amaruna, 2003; Jaime Mendoza, *El macizo boliviano*, La Paz, Juventud, 1986 y Joseph Bastien, *La montaña del cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*, La Paz, Hisbol, 1996.

³ Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1990.

⁴ Mendoza, *op. cit.*

je ritual”, en el “lenguaje simbólico”, en los actos de habla y del quehacer diario. Ahí, lo geográfico se convierte en un complejo conjunto de sentidos de existencia, de memoria colectiva y además, es el lugar de las significaciones y explicaciones del mundo de cada uno y de todos. Es parte de una cosmovisión de la vida humana o animal y de las divinidades que, se entiende, habitan en estos lugares como parte del espíritu de la vida comunitaria. La geografía se hace política porque redefine (o define) una condición de autogobierno de la sociedad que, en muchos sentidos, ordena la lógica de un mundo siempre complejo, pero accesible a las condiciones de la vida social o económica que los hombres-mujeres producimos.

En ésta hay una profunda lógica visiotópica.⁵ Mirar la geografía desde arriba o desde abajo es una forma de reconstruir un recorrido y, también, la historia de los hechos es una forma de pensar o imaginar el mundo que nos rodea. Mirar es un acto fundacional de la vida de cualquier especie en el mundo. El mundo indígena originario, y el aymara en particular, mira el mundo desde la “textura de la geografía” en la que habita o que ha construido de generación en generación. Esto, lo deja notar Javier Lajo (un pensador del pueblo de Puquina del actual Perú), quien afirma que su padre le enseñó a mirar el mundo de una forma muy clara y cristalina como el agua:

Mi padre me explicó, o me hizo ver [...] que el cosmos [...] es tan claro y cristalino, como un estanque de agua en un manantial originario, translúcido y transparente, en donde se puede observar todo lo que constituye esa claridad de los manantiales de las alturas, y si se quiere “entender como funciona todo”, en especial el “tiempo”, entonces debe uno observar lo que sucede cuando se tira una piedra en el cristalino estanque de lo existente.⁶

⁵ Gómez, *op. cit.*, pp. 23-52.

⁶ Lajo, *op. cit.*, p. 133.

Así mirar e imaginar son dos actos de sustancial importancia histórica para el aymara o *puquina* dentro de su “paisaje histórico”, y en el paisaje de la naturaleza y de la vida social. Es una producción del espacio. El mirar, el olfatear, el caminar, son hechos sustanciales de la vida, y esto desde el aspecto político ayuda a organizar y ordenar una manera propia de vivir la vida social. La geografía montañosa o selvática contiene olores, sentidos, actos, imágenes, recuerdos, que hacen que el hombre-mujer sea parte de estas condiciones de vida; con ella se crea un gran arco de realidad concreta y a la vez compleja y construida. Así por ejemplo, los *yatiris* o *yachax* (sabios en aymara o quechua) suben a las montañas para realizar los rituales sociales y divisar desde ella el mundo, y vivir la sociedad como un todo, a la vez producir, su propia memoria particular. Esto es una manera de pensar, ver, sentir y hacer el mundo.

Por ejemplo, desde su propia geografía, los nasa en Colombia han reconstruido de distinta forma su historia y su memoria, sin embargo no tenía ninguna importancia hace más de 15 años esta manera de hacer historia y de pensar. La hicieron en directa referencia a las montañas “sagradas” de su territorio, el de los cerros de las Tres Cruces y el de Chumbipe (ubicados en Tierradentro) y también en relación con el paisaje del entorno natural, donde algunos de ellos son considerados como otras divinidades o lugares “sagrados” y “mundanos”. Esta es la relación entre la memoria política y la geografía, la cual define un tipo de texto (o varios) que es el depositario de diversas formas de saberes y conocimientos sociales. La geografía se convierte así en un “texto visible” y la memoria⁷ es la forma de conceptualizar dichos eventos recorridos, o por recorrerse. De sus quebradas nacen sus héroes. “Todos los héroes de Tierra adentro nacen en las quebradas de los páramos y son descen-

⁷ Nathan Wachtel, “Memoria e historia”, en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 35, enero-diciembre, 1999, pp. 71-90.

dientes de las estrellas. Este es el caso de Juan Tama de Vitonco, Angelina Guyumús de Togoima, Liban y Juan Crirasol de Caldera [...].⁸ En estas quebradas habitan unas serpientes peligrosas que tienen un significado muy importante para este pueblo y, también, habitan allí sus líderes históricos, el Quintín Lame, Juan Tama y Angélica Guyumús.⁹ Por ello es que la geografía se convierte en un texto visual que reproduce la memoria colectiva y también se genera una dinámica interna, a la par de una compleja articulación con el resto de las sociedades. “La geografía es otro de los medios a través de los que se estructura y contextualiza la historia”, afirma Gómez.¹⁰ En ella y desde ella se tiene referencia de los antepasados y es también parte de un devenir histórico. Frente a ello, las modernidades europea o norteamericana no tienen este tipo de observar y hacer el mundo. Los occidentales han borrado casi por completo el sentido de vida que tiene el mundo. Pues es ante ello que los indígenas no entienden la historia de forma lineal que pasa inexorablemente, sino, como los guambianos, quienes piensan que ésta camina como un caracol. Ahí el concepto de historia es distinto. Se puede decir que el caracol es un animal que tiene encima de su cuerpo un cascarón y su movimiento es cíclico al igual que la geografía. Dagua puntualiza “la historia es un caracol que camina”.¹¹ O sea, la geografía también es la historia que se mueve o que camina como un caracol. Esto nos habla de un tipo de pensamiento visual y práctico, además de que tenga su propia complejidad para imaginar y abstraer. Y esto para los nasa es una referencia real-visual del tiempo actual y de la historia que camina sobre sus espaldas.

Para nosotros, los andinos (hablamos de la región del Qullasuyu), el tiempo y el espacio (o los tiempos y los espacios en plural) pueden ser definidos en el recorrido y el cuerpo de

⁸ Rappaport, *op. cit.*, p. 179.

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ Gómez, *op. cit.*, p. 186.

¹¹ Dagua y otros en *ibid.*, p. 30.

la serpiente, en aymara es el *katari* o el *asiru* o en quechua el *amaru* (lo ha sido y es para los mayas la serpiente en México.)¹² En el pensamiento y en la mitología andina, el *asiru* o *amaru* tiene gran importancia. Porque es un animal del origen y del destino, o del destino y el origen. Su textura argumentativa está en el movimiento y el espacio de su cuerpo definido en que se enrosca sobre sí mismo, para desde este lugar controlar su recorrido, su horizonte y su espacio. Desde esa condición espacial y temporal, la víbora, o el *katari*, ayuda a re-generar un tipo de pensamiento social que es el *pachakuti* (el retorno o el cambio del mundo). Su visualidad concreta está en que cambia su piel cada determinado tiempo, esto significa para estar en un tiempo renovado y, digamos, actual, pero sin perder su originalidad. Ahí el tiempo es pausado en cierto modo y el espacio es el todo de arriba o abajo o adelante o atrás, mientras que para el europeo el tiempo es lineal, aunque se pretende que el tiempo se repite en algunos hechos. En la lógica occidental hay que ganar tiempo al tiempo. Aunque el indígena también racionaliza el tiempo en los actuales espacios, pero siempre definido dentro de su propio espacio y su recorrido. De este modo, para el mundo aymara o *qulla*¹³ la geografía del cuerpo del *katari* masculino-femenino es de vital relevancia. En términos históricos y políticos es la referencia de la gran memoria de la lucha anticolonial y, además, es la alusión al cambio del tiempo-espacio llamado *pachakuti* y *pacha tijra*. Esto es el re-torno de un tiempo-espacio para re-generar la historia, la política, la cultura y la economía. Es parte de un nuevo re-ordenamiento del mundo y las cosas y los seres en este mundo. Y también es parte de la mentalidad y de las prácticas sociales que los hombres-mujeres tienen y las que producen.

¹² Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los Mayas*, México, UNAM, 2003.

¹³ *Qulla*, de la palabra Qullasuyu, se refiere a la cultura quechua y aymara en general.

De igual modo, los kallawayas (*qullawayaqas*) de los valles del norte de La Paz tienen construida toda una narrativa con base en la montaña de estas regiones. Según Bastien, los *ayllus* de Kaata, Apacheta, Niñokorin, han construido una metáfora de la montaña como cuerpo humano. La montaña tiene cabeza, brazos, pies, vientre, ojos y corazón. Es similar al cuerpo humano y, en ese concepto, cada uno de estos *ayllus* tiene directa relación con algunos de estos lugares y en los momentos extraordinarios con toda la montaña. Esto es así porque “[l]os andinos conciben sus territorios y comunidades de acuerdo con paradigmas anatómicos de animales y gente.”¹⁴ Esto implica que el pensamiento, la historia y el poder tienen una visión muy nítida, porque está ahí a la vista. Y tienen todos los atributos de soporte material como cualquier otro tipo de pensamiento, del saber y del quehacer de la vida.

Ello equivale pues, para el pensamiento occidental a sus “bibliotecas”. En realidad es el libro de la vida y es parte de la riqueza o de la finura de mirar, de oír el espacio y sus huellas, es parte de una alta percepción de cosas buenas o malas que pueden pasar leídas desde el corazón, pero también conceptualizadas en palabras y en la razón. Es parte de un largo hecho histórico, porque “[l]a metáfora montaña/cuerpo aparece en los archivos históricos, la tradición oral, en los nombres de lugares, la estructura social, los santuarios a la tierra y los ritos de los kallawayas.”¹⁵ Esto significa que así como es parte de la metáfora del cuerpo humano la montaña, también lo es el cóndor, una divinidad destacada. En aymara, el cóndor es el *mallku*. Y en términos sociales y políticos organizativos, éste es la autoridad originaria hombre-mujer o mujer-hombre, por su espectacular vuelo por las alturas y la mirada fija sobre lejanas distancias y por la capacidad de vuelo por encima de los 4 y 5 000 metros sobre el nivel del mar. Esto quiere decir que *mallku* significa el espíritu *qamasa* de la autoridad originaria (hasta del

¹⁴ Bastien, *op. cit.*, p. 225.

¹⁵ *Ibid.*, p. 226.

sindicalismo). Todo ello nos habla de otro tipo de conocer, pensar, hacer y sentir el mundo y la vida.

Pues de igual modo los afrocolombianos (en el Pacífico colombiano) han reconstruido (después de una secular invisibilidad histórica) su propia memoria histórica. La misma se produjo desde las microlocalidades de los pantanos, el bosque y los profundos ríos; otro hecho de gran importancia, puesto que tales pueblos derivan de éstos sus mitos de origen y la explicación de la historia.¹⁶ Y a la vez es un resurgir frente al olvido de la República. Desde su paisaje, se re-crea la otra historia que es menos torturante y violenta que aquel pasado de su memoria colonial. Son los lugares de directa referencia a la memoria colectiva rebelde y de la historia dentro de un tiempo y espacio; en nuestro caso es el hoy. Ahí es impresionante distinguir cómo a falta de bibliotecas o escritura (como tiene el mundo europeo), estos pueblos han logrado mantener y construir otros sistemas de memoria, memorización,¹⁷ pensamiento, pasado y de su devenir.

Un hecho importante es que con todo esto no hay que olvidar la escritura alfabética, pues se produce otra enunciación. Y con ello mantenemos, reforzamos y reproducimos la memoria, una visión del mundo y de las luchas sociales. Son formas y sentidos de un sistema de memoria y también de olvidos. Ahí por su puesto, no hay que descuidar el uso de la memoria escrita (en los papeles que pertenecen a los dominantes) para hacer valer los derechos y la vida. Es lo que hicieron varios líderes aymaras como Martín Vázquez, Santos Marka T'ola o Eduardo Nina Qhispi (en la región de Qullasuyu), al viajar hasta la antigua capital virreinal de Lima, Perú (en el siglo xx) en busca de papeles coloniales. Trajeron de regreso algunos docu-

¹⁶ Odile Hoffman, "La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)", en Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano [eds.], *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000, pp. 97-120.

¹⁷ Frances A. Yates, *El arte de la memoria*, Madrid, Taurus, 1974.

mentos y con ello han logrado exitosamente defender sus tierras, además de dejar una larga herencia de la memoria social de sus antepasados y del movimiento de los caciques apoderados. En la región de los Andes de Colombia, los líderes naza mediante la historia escrita y republicana (su pasado inmediato) también han reconstruido su memoria colectiva. Uno de sus historiadores es Juan Tama, quien dejó numerosos documentos escritos.¹⁸ Es interesante entender cómo de manera legítima se puede utilizar la historia escrita de la Colonia o de la República para con base en ello, en los lugares de la occidentalidad, defender sus derechos a la tierra-territorio, los linderos, y dejar profusa reproducción de la memoria colectiva. Es un hecho muy poco entendido y los llamados estudios socioespaciales quizá puedan ayudar a entender esta perspectiva.¹⁹

En el caso de los *ayllus* de K'ulta (actual Oruro de Killakas-Asanakis) el "paisaje de los rituales" y la geografía contienen todo un conjunto de memorias, significados sociales, e historia.²⁰ Según Abercrombie, hay que poner mucha atención en el ritual de las libaciones que las autoridades originarias y las comunidades realizan. El paisaje de los rituales es una forma efectiva de socialización interna de las lógicas del orden espacial y temporal de la vida social, ya que con esto se grafica, se visualiza y se expresa un conjunto de realidades y conceptos propios sobre la historia y la memoria: "[L]a forma de memoria social de K'ulta no está escrita en el papel y buena parte de su mundo semántico ni siquiera está elaborado ni es elaborable mediante la narración oral en forma de historia: hay que buscarlo en el paisaje que los rodea."²¹

¹⁸ Rappaport, *op. cit.*

¹⁹ Carlo Emilio Piazzini y Vladimir Montoya, "Introducción. La potencia del espacio", en Carlo Piazzini y Vladimir Montoya, *Geopolíticas: espacios de poder y poder de los espacios*, Medellín, Gobernación de Antioquia-Universidad de Antioquia, 2008, pp. 7-13.

²⁰ Abercrombie, *op. cit.*

²¹ *Ibid.*, p. 182

Es decir, para tener memoria no siempre se necesita una historia escrita, aunque ésta también es muy importante, como ha sido para Martín Vásquez del Pacajaqi y hoy para nosotros, porque registramos nuestra historia en libros de actas, con sellos, firmas y otro tipo de ritualidades colectivas, además de los libros que publicamos. Así es importante estudiar el paisaje de los rituales y su relación con la geografía del entorno. Las libaciones son una gran técnica de la memoria, según Abercrombie: “Mediante las formas con que caminan por él, con que le dedican libaciones, con que lo nombran y en *que viven en él, la gente de K’ulta incorpora en ese paisaje los lineamientos de genealogía y la herencia de sus grupos sociales.*”²² La historia se establece en las libaciones, en el cantar de las fiestas, en el bailar y en los rituales a los *wak’as*²³ y a la *pachamama* (divinidades masculinas-femeninas).

Para nosotros la geografía es una forma de “escritura”. Aparentemente el paisaje no es nada importante e incluso se observa como muerto o inerte, sin embargo, constituye una parte fundamental de la configuración del mundo como un sistema de cultura y de pensamiento. Por ejemplo, para los aymaras de Isluya del norte de Chile y Bolivia “los significantes serán ahora cerros, quebradas, colinas, recodos, peñascos, cursos de agua y toda clase de accidentes o fenómenos topográficos”.²⁴ Éste es el lugar y el tiempo para el pensamiento social, de la vida, es un aliciente de la imaginación simbólica y material del mundo. Es decir, es el espacio del registro de la vida social, de un pasado accesible y, también, de la muerte. La gente lo hace en dibujos, ya sea sobre el suelo o en los tejidos; en la espacialidad de los rituales, en la forma de nombrar las montañas, las piedras, cueros, etc. Y la casa y su construcción también son parte de esta lógica de pensamiento. Así pues una biblioteca puede que-

²² *Loc. cit.*

²³ Astvaldur Astvaldsson, *Las voces de los Wak’a*, La Paz, CIPCA, 2000 (Cuadernos de Investigación, 54).

²⁴ Martínez, *op. cit.*, p. 24.

marse y podemos perder nuestra memoria, pero las montañas ni bombardeándolas se pierden ni se queman fácilmente. Por ejemplo, los Qaqachakas (región de Oruro, Bolivia) para la construcción de la casa “reconstruyen su visión cosmológica, y la misma casa se convierte en una representación del cosmos, una metáfora del cerro mundo, un axis mundi, y una estructura organizativa en torno a la cual giran otras estructuras.”²⁵ La casa y la huella de los linderos, *sayañas*, *saraqas*, *qallpas* (sistema de organización espacial del uso de la tierra) reflejan el paisaje de la memoria colectiva, individual o familiar y la realidad de las cosas del mundo. Y esto se expresa también en los tejidos, llamados textiles, en esta misma región según Arnold, Yapita y Espejo. Según estos autores y otros investigadores: “los textiles andinos constituyen una forma propiamente andina de escritura.”²⁶ Cada lugar, aunque sean pequeños cerros, pampas, vertientes de agua²⁷ o parte de vestimenta como los *awayus* (especie de rebozo para cargar bultos), *wistalla* (bolsa para llevar coca) o ponchos (indumentarias de las autoridades originarias) se presentan como un hecho particular o un tipo de cosmovisión que tiene su significado y su historia. Por lo que la geografía y el cuerpo aymaras están llenos de toponimias. En el caso de geografía, lo que nos ha llamado la atención es la gran densidad de toponímicos con que el hombre andino configura el espacio físico que lo circunda. “Prácticamente —dice Martínez— no hay un metro cuadrado de superficie que no tenga denominación.”²⁸ Con esto se puede decir que el espacio geográfico y el cuerpo humano están llenos, y no vacíos, como casi siempre ve y se imagina la gente de la cultura eurocéntrica. Y cada espacio a la vez de ser el lugar del mundo

²⁵ Denise Y. Arnold y otros, *Hacia un orden andino de las cosas. Tres pistas de los Andes meridionales*, La Paz, Hisbol/ILCA, 1998, p. 36.

²⁶ Denise Y. Arnold, Juan de Dios Yapita y Elvira Espejo Ayca, *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*, La Paz, ILCA/Plural Editores, 2007 (Etnografías, 3), p. 24.

²⁷ Meter Gose, *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Rito agrario y formaciones de clases en un pueblo andino*, La Paz, Mamahuaco, 2001.

²⁸ Martínez, *op. cit.*, p. 22.

“sagrado”, también está ordenado como lugar de la mundanidad. Por ejemplo, la caída de un rayo (en aymara *illapa*) es un sitio que representa el límite entre aquí y el más allá. Y esto se refleja en el paisaje de los rituales y en el paisaje de la geografía vistosamente accidentada y ondulada en miles de movimientos o quiebres, que se petrifican como una cosa construida e imaginada. Un ejemplo de esto es la llamada “ciudad de piedra” en la provincia Pacajes de La Paz, donde la gente cree que existe una ciudad petrificada: se observa todo tipo de casas, animales y gente de piedra.

Así,

es interesante entender y reflexionar cómo el ayllu-marka puede tener o haber creado su propia “escritura” definida en los significados en las montañas, cerros, lagunas, ríos, pampas, bofedales, piedras, lugares sagrados, animales; es interesante notar que también los tiene la tenta y la capitania en la Amazonía, esta última definida sobre el denso bosque que contiene montañas, ríos, lagunas, grandes ríos, los árboles, la tierra, animales, etc. Todos ellos son una “escritura” “propia”. Esta “escritura” la definimos como huellas corporalizadas en el territorio y la tierra. Es decir, está marcado en los cuerpos sociales como imágenes, recuerdos, sentidos, prácticas y es territorial porque se convierte en el soporte material que contiene o es continente de la sabiduría social del mundo disperso de la sociedad.²⁹

Esto es una forma propia de entender la geografía y el paisaje que rodea a los hombres-mujeres. Se trata del paisaje humano o animal, el paisaje de los lugares sagrados-mundanos, el paisaje de los rituales y el paisaje de las montañas, altiplanicios o selvas de la Amazonía o del Oriente.

Lo que el *ayllu-marka* (división territorial de la cultura andina) ha hecho, es crear su propia “escritura” que puede ser, en algunos casos, iconográfica (*awayus*, ponchos, dibujos, *wipha-*

²⁹ Mamani, *Reconstitución y cartografía...*, pp. 25-26.

las) y en otro caso, simplemente la geografía pura (que contiene significados sociales comunales, individuales, familiares, muy importantes). Esto es una memoria oral y visual que, además de práctica, se manifiesta en el significado o representación de una montaña como el Sajama o Sabaya, o es la memoria mítica del recorrido de Tunupa (la divinidad Andina fundadora) entre las montañas de la región de Oruro,³⁰ al sur de Jach'a Karangas (entre Bolivia-Chile). En esta región sobre estas bases son definidas las autoridades político-sociales, es decir, las autoridades originarias. Similar situación tiene cada *ayllu* dentro de su propia geografía, con sus imágenes propias, como puede ser una pampa llamada *wasara* o "salvaje", lugar de la presencia de la *pachamama* y los cerros como *achachillas* (abuelos mayores). Los ríos pueden ser como el camino del agua para redistribuir la vida entre todos los lugares por los que van y viven los *jaqis* o *runas* (gente en aymara o quechua). Al igual que la *phasa* (un barro medicinal) del cual se cree, míticamente, que en algún momento de la historia del mundo anduvo una madre derramando su leche materna para cuidar a sus hijos/hijas; la *phasa* se come con papa amarga, el *luk'i*, porque neutraliza su sabor amargo, se dice también que cura enfermedades.

Así la geografía es una memoria política e histórica como lo es Qharqha Marka o Peñas (en La Paz), donde los españoles descuartizaron a Tupaq Katari en 1781. Desde 1970 a 1980 en este lugar, y en otros similares, se llevan actos, algunos multitudinarios, de reivindicación política contra el colonialismo estatal. Lo hacen particularmente los aymaras. Lo mismo sucede en el cuartel o Estado Mayor de Qalachaka en Omasuyus, donde se produjeron los levantamientos aymara-quechua en el altiplano-valle norte de La Paz.³¹ Kuruyuki, para los guaraníes, es otro lugar de memoria política, como lugar donde los últimos

³⁰ Molina, *op. cit.*

³¹ Pablo Mamani Ramírez, *Wipbalas y fusiles. Poder aymara en el levantamiento de Achakachi-Omasuyus entre 2000-2001*, Quito (tesis de maestría, FLACSO).

tumpas han luchado contra el Estado criollo. Todo lo antes mencionado es fundamental, porque nos ayuda a entender que el pasado y el presente están “escritos” en nuestros territorios llenos de significados que hacen referencia a un conjunto de conocimientos sistematizados del saber humano. Es una realidad o una memoria atravesada por otras formas de registrar la historia en lo escrito o en la forma de mirar el mundo. Ahí está un registro visual y mental que ayuda a pensar y a vivir la historia y la vida.

En realidad, casi todos los pueblos indígenas en América han reconstruido así su espacio, su memoria, su historia y su tiempo. Lo cual es “la territorialización de la memoria”,³² es decir, la historia está impregnada sobre el territorio en forma visual, tangible y también sobre el cuerpo de los habitantes de cada lugar. Así es en los *ayllus* y comunidades de la gran región andina de Bolivia, Perú, Chile, Colombia, Ecuador, donde el territorio no solamente es la geografía construida culturalmente, sino también es el cuerpo social que habita en ella. En el pasado, los mayas en Centroamérica también reproducían (y siguen reproduciendo hoy) en el territorio, su lenguaje, sus pensamientos y sentidos propios de la vida social. Esto es la “conjunción de los mundos vegetal y animal, el de la montaña siguió siendo durante la colonia lugar sagrado.”³³ Así cada cosa, planta, montaña, tiene su sentido y su existencia.

En Perú muchos movimientos sociales de los siglos XVII, XVIII y XIX también construyeron la utopía, en particular el mito y la memoria del Incarri,³⁴ donde se cuenta que los incas se habrían ido después de su derrota a las montañas y otros se habrían introducido en los lagos o los profundos ríos. Por lo que se espera que algún día retornarán en el tiempo del *pachakuti*, o en el

³² Gómez, *op. cit.*, p. 45.

³³ María del Carmen León *et al.*, *Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los Mayas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, p. 145.

³⁴ Alberto Flores, *Los rostros de la plebe*, Barcelona, Crítica, 2001.

tiempo de la crisis de la dominación colonial, o republicana. Es una prueba de un profundo sentido de caminar de la historia de forma cíclica y de reactualizaciones permanentes entre el pasado, el presente y el futuro. En la memoria colectiva, los incas y los antiguos *mallkus* y *kurakas* aún viven en las montañas o en las selvas. Hoy mismo en Perú y en Bolivia se escenifican actos de la presencia de los incas o de su retorno. Esto es parte de una importante memoria histórica (aunque sea simplemente de forma teatral). El mito del Incarrí (el regreso del Inca) en la región del Qullasuyu no tiene la misma relevancia que en Perú. Aquí se tiene mayor referencia a las autoridades de los *mallkus-t'allas* o *kurakas*.

Es interesante reflexionar entonces sobre cómo los líderes históricos o los incas han sido pensados. Se “pierden” en el paisaje de las montañas o lagunas para ocultarse de las atrocidades del poder colonial. Y muchos de ellos son convertidos en animales, en montañas, en lagunas y entes extrasociales. O son mitificados como algo extraordinario de un pasado floreciente y vibrante. Aquí también la relación entre memoria de los incas y las montañas tiene mucha importancia. Y para nosotros es el hecho de la reconstitución del cuerpo de Tupaq Katari y Bartolina Sisa. Ellos vienen desde las profundas montañas “sagradas” de la historia de la lucha anticolonial. Y no están lejos, están ahí. Para entender esto no hay que ir lejos (como se dice), sino hay que estar en esos lugares de la lucha.

Otro caso de igual relevancia es lo ocurrido en los recientes levantamientos indígenas en Ecuador en 2001, en especial los quichuas en la región de los napu runa de la selva. Michael Uzendoski describe que él mismo escuchó y observó como unos estudiantes hacían la representación (después del levantamiento) del retorno del legendario líder anticolonial de 1578, Jumandi. Dado que Jumandi murió luchando contra los españoles, ahora era imaginado en la representación teatral en el cuerpo de los levantados. Es decir, su poder que es el *samai* (en Qullasuyu *gamaña*, es decir, la vida misma o energía vital) esta-

ba en el cuerpo de los luchadores. Se entiende que su poder estaba en la selva y que ahora volvía en el cuerpo de los napu runa para enfrentarse a los militares del Estado ecuatoriano:

Después invocó la historia y dijo que los manifestantes se levantaron para defender su pueblo como el gran rebelde Jumandi en 1578. Hizo unas analogías con el levantamiento de 1578 y el levantamiento de 2001. Habló del espíritu, el samai del Jumandi, estaba con los manifestantes durante los días del levantamiento y que el poder de él estaba dentro de ellos. Hizo una relación del pensamiento-afectividad entre el pueblo Napo Runa y el gran cacique Jumandi quien se murió luchando contra los españoles.³⁵

De esta manera, es recurrente la idea de que los líderes muertos se van a los profundos lagos o se suben a las altas montañas “sagradas” y luego vuelven. En realidad en la vida cotidiana están ahí, son las montañas, pero luego se hacen “visibles” en particular en los momentos difíciles de la vida de sus descendientes. Y en el mundo amazónico (no propiamente quechua o aymara) se piensa que los líderes y la gente común se convierten en jaguares o tigres, o también en árboles. Es decir, se vuelve paisaje que vive y que camina, aunque no se vea ni se mueva como gente. Es otra epistemología histórica y narrativa que recurre de modo permanente a la metáfora.

RECONSTITUCIÓN DE KATARI-SISA

La reconstitución de Katari y Sisa, para nuestro entender, es un hecho fundamental, y es parte de este pensamiento. Contiene un conjunto de conceptualizaciones del espacio, de la geografía, del paisaje de los rituales, del tiempo anticolonial, la memo-

³⁵ Michael A. Uzendoski, *El regreso del Jumandy: historicidad, parentesco, y memoria en Napo*, ponencia en el Primer Encuentro de LASA sobre Estudios Ecuatorianos, Quito, 18-20 de julio de 2002, p. 13.

ria rebelde, la lucha fundada ahora en la imagen y en el hecho del cuerpo reconstituido³⁶ después de 225 años de su asesinato (en el caso de Bartolina Sisa, 226 años). Ahí la geografía, la historia y la memoria visual o social desempeñan un papel sustancial, porque redefinen la historia y la lucha social de hoy, puesto que Tupaq Katari y Bartolina Sisa han sido simbólicamente reconstituidos como cuerpo viviente vinculado estrechamente con la geografía “sagrada” del altiplano, los valles y los altos nevados y las inmensas pampas de la altiplanicie, los valles profundos con sus vinculaciones con la selva amazónica. Ya que los cuerpos de Katari y Sisa han sido traídos por los *yatiris* aymaras que han vuelto a juntarlos desde seis lugares donde fueron esparcidos: desde Chulumani, Achakachi, Ayo Ayo, Cañawiri, Ceja de El Alto y K’illi K’illi (pequeña águila) y Bartolina Sisa ha sido reconstituida en los lugares de su tortura en la misma ciudad de La Paz, en la Plaza Murillo. Ahí existe un profundo proceso de politización del espacio y de la memoria territorial como contramemorias y como contrahistorias.

Es la rearticulación de la memoria del Katari-Sisa y de sus cuerpos, de sus espíritus, sus *qamasa* o *ajayu*. Es el fortalecimiento de la memoria colectiva y del territorio histórico “sagrado” del pueblo *qulla*, ahora definido como “serpiente luminosa”, la “serpiente del mundo de abajo” o *manqhapacha*. Sobre esto Leon Campbell y Mark Thurner sostienen que Tupaq Katari es la “serpiente del mundo subterráneo” y para el segundo, es la “serpiente luminosa”.³⁷ La palabra Tupaq quiere decir en reali-

³⁶ La palabra “reconstitución” cobra fuerza desde cuando se habla de la reconstitución de los ayllus y autoridades originarias planteadas por CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu) y por el movimiento de los ayllus (Mamani, *El rugir de las multitudes... y Reconstitución y cartografía...*). Aquí se habla de la reconstitución del cuerpo de Julián Apaza, un hecho nuevo para la redefinición política e ideológica del katarismo-indianismo.

³⁷ Leon G. Campbell, “Ideología y fraccionalismo durante la gran rebelión”, en Steve G. Stern, *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes siglo XVIII al XIX*, Lima, IEP, 1990; Mark Thurner, “Guerra andina y política campesina en el sitio a La Paz, 1781. Aproximaciones etnohistóricas a la práctica insurreccional a través

dad: “el águila resplandeciente” y Katari es “el anfibio” o “serpiente venenosa”. Para nuestro caso es la sumatoria de águila-serpiente-humana-geografía que es una condición resplandeciente definida desde las alturas y del submundo. Esto está claramente definido en un gran arco de la cosmología andina. Porque “las serpientes fueron un motivo iconográfico de central importancia en el periodo precolombino y en la cosmología regional en general”.³⁸ Esto significa la reconstitución del *ch'ama* o *qamaña*, fuerza, coraje, voluntad del hombre histórico y del animal mítico y de la mujer guerrera katari.³⁹ Es la simbolización del katari masculino y del katari femenino. En este contexto, la geografía es parte de la imaginación y de la política, porque se convierte en los lugares fundantes del poder comunal y la memoria colectiva. Y en ello el cuerpo también es una toponimia que se define en el lugar sustancial de los lugares del territorio habitado.

De ahí que, se trata de convertir la memoria y la geografía como el mayor referente de la geoestrategia india y, al mismo tiempo, de la posibilidad de imaginar un nuevo horizonte histórico, particularmente, en contra de la memoria de la historia neocolonial-republicana (del colonialismo de los 517 años).⁴⁰ Ello implica que siempre “el territorio es el texto donde se produce y [se] lee la historia, el lugar desde donde se construye la memoria y el punto de partida y de llegada de las acciones políticas”.⁴¹ Es la posibilidad de construir una contra-historia desde esta contra-memoria social y la vivencia íntima dentro y con el territorio.

de las fuentes editadas”, en Enrique Urbano [comp.], *Poder y violencia en los Andes*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1991.

³⁸ Rappaport, *op. cit.*, p. 181.

³⁹ M. Marina Ari, *Bartolina Sisa. La generala aymara y la equidad de género*, Amuyañataki, Chuquiago, 2003.

⁴⁰ Carlos Mamani Condorí, *Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos*, Chukiyawu, Aruwiwiri, 1992.

⁴¹ Gómez, *op. cit.*, p. 28.

Ahí está el planteamiento de una interarticulación geoestratégica de la historia india, de sus poblaciones, de sus recursos económicos y culturales y de sus luchas sociales. Se trata de marcar un nuevo mapa ideológico definido en la propia cartografía imaginada, de la memoria histórica y de la memoria territorial. Es una objetivación-subjetivación sobre los diversos recursos ecológicos, los espacios sociales, la territorialidad ondulada y las interioridades históricas. Esto sería la rearticulación de la Amazonía, la costa del mar y el histórico altiplano-valle extenso. Se trata de imaginar una nueva visión histórica interarticulada con base en la espina dorsal de la gran columna territorial de la región andina que viene desde Colombia hasta el sur de Argentina. Es la memoria histórica, el sistema cultural y su sistema de poder social. Esto habla de la vitalidad de la memoria de la lucha territorial y política, y de la vitalidad de los líderes históricos, en especial en este caso del gran levantamiento pan-andino de los Amarus-Kataris de 1780-1783. Ahí es imposible separar el territorio, el paisaje de los rituales, la memoria colectiva, el conocimiento y la historia, puesto que:

[l]a inmanencia de la historia con el espacio es una constante entre las sociedades nativas amerindias y ello hace que sea común narrar la historia significándola en y desde el territorio. Las narraciones enfatizan un sentido de pertenencia y desde ellas se despliegan acciones para la defensa, conservación, y, últimamente, para la ampliación territorial.⁴²

Es la búsqueda de rearticulación del territorio fragmentado y del cuerpo social de la sociedad indígena en diferentes unidades territoriales históricas con su propia configuración económica. Es la búsqueda de diversos mecanismos políticos y culturales para el autogobierno social. También está imaginada para la vertebración histórica entre los pueblos indígenas del norte de Argentina pasando por el inmenso altiplano-valle del centro del

⁴² *Ibid.*, p. 33.

mundo andino y en conexión con los territorios de Ecuador y Colombia. Es una riqueza imaginativa para definir la figura mítica y enigmática de la columna vertebral del anfibio-serpiente katarí-amaru que, se entiende, está durmiendo en las inmensas montañas de la planicie y los valles de los Andes. Es una narrativa para marcar una imagen de cómo la misma geografía ondulada de los Andes es pensada e imaginada como el mismo mítico katarí-amaru o anfibio en movimiento. Es también una lucha contra el sistema de la cartografía o mapa colonial del poder y, en algunos casos, haciendo uso de esa misma cartografía colonial del poder. Ahí se establece una graficación de la memoria política y “sagrada”.

Lo anteriormente descrito nos habla del surgimiento del katarismo-indianismo y de la vitalidad de la memoria política, la lucha de las comunidades y de los *ayllus*, que muestran una profunda visión geoestratégica del poder y de la narrativa histórica definida con los diversos núcleos de los jóvenes y de los viejos luchadores sociales kataristas-indianistas. Esto reactualiza el horizonte de la lucha político-social e ideológico-histórica del katarismo e indianismo que aparece desde los años 1960 y 1980 en Qullasuyu/Bolivia. En aquel tiempo esta corriente ayudó a reconstruir el proyecto histórico de la reconstitución del Qullasuyu con base en la negación del Estado boliviano acusado de colonial. También es la expresión de los multitudinarios levantamientos indígenas originarios, o *qullas*, de toda la región andino-amazónica boliviana entre 1990 y 2008 (véanse fotos 2 y 3). Ya que en ellos se expuso un conjunto riquísimo de repertorios de acción colectiva y de símbolos de contrapoder, los cuales al final terminaron cuestionando nuevamente las profundidades de la neocolonialidad del Estado, sus instituciones y la sociedad criolla-mestiza. Por su parte, esto se ubica en la línea de lucha por la autodeterminación nacional e internacional de los pueblos oprimidos, al igual que el viejo katarismo-indianismo. Una autodeterminación de la opresión de lo político-cultural y de la explotación-expoliación de lo econó-

mico. Los pueblos que sufren en Bolivia esta opresión son los *qullas*, los guaraníes, los mojeños, los chiquitanos y muchos otros. Y para ello Katari y Sisa están ahí.



FOTO 2. Multitudinaria concentración en el Estado Mayor de Qalachaka, Omasuyus, 22 de noviembre, 2007.



FOTO 3. Qharqha Marka, Peñas, *amawt'a* aymara (Valentín Mejillones) 14 de noviembre, 2006 para perfilar el horizonte político y espiritual del Katari.

TERMINAR PARA EMPEZAR

Todo ello nos habla de otras dimensiones del saber y del conocimiento, otros lugares del ser y de la vida. Desde estos lugares y tiempos se enuncia el poder y la lucha indígena originaria. Lo cual nos da pautas para pensar y vivir estos territorios como una realidad visible, pero invisibilizada desde la racionalidad estatal y moderna. Es el resurgimiento de lo originario con su propia episteme y su visión del mundo. Es pues, una representación de lo propio venida desde la historia de los abuelos y abuelas (en lengua aymara las *q'a achachilas*) y de nuestra historia actual. Es el otro territorio epistemológico donde es posible establecer una íntima vinculación entre la cultura y la naturaleza, porque conocemos y nos reconocemos en ella, porque también somos parte del vivir de otras especies vivientes. Así las montañas y el paisaje de la selva son considerados como los abuelos-abuelas, por tanto no son un objeto, sino otros sujetos con quienes se “dialoga”.

En ello hay una enunciación tal vez antirracionalista. Aquí se piensa con la cabeza pero también se piensa con el corazón. Tan importante es pensar con el corazón como pensar con la cabeza y a la vez mirar el mundo con el corazón y con la mente. Es decir, es un campo sin duda complejo, pero que es posible abrir de un modo propio nuestra vida y la lucha social. Desde este territorio del saber se ubica la lucha indígena originaria y más propiamente desde el lugar “afuera” que es el otro territorio del saber y de otros conocimientos. Y desde aquello se producen acciones críticas y posibilidades sustanciales de transformar las relaciones de poder y sus mecanismos institucionales que lo sustentan.

BIBLIOGRAFÍA

- ABERCROMBIE, THOMAS, *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*, La Paz, IFEA-IEB, ASDI, 2006.
- ARI, M. MARINA, *Bartolina Sisa. La generala aymara y la equidad de género*, Amuya-ñataki, Chuquiago, 2003.
- ARNOLD, DENISE Y. Y OTROS, *Hacia un orden andino de las cosas. Tres pistas de los Andes meridionales*, La Paz, Hisbol/ILCA, 1998.
- ASTVALDSSON, ASTVALDUR, *Las voces de los Wak'a*, La Paz, CIPCA, 2000 (Cuadernos de Investigación, 54).
- BASTIEN, JOSEPH W., *La montaña del Cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*, La Paz, Hisbol, 1996.
- CAMPBELL, G. LEON, “Ideología y fraccionalismo durante la gran rebelión”, en Steve J. Stern, *Resistencia rebelión y conciencia campesina en los Andes siglo XVIII al XIX*, Lima, IEP, 1990.
- DE LA GARZA, MERCEDES, *El universo sagrado de la serpiente entre los Mayas*, México, UNAM, 2003.
- FLORES, G. ALBERTO, *Los rostros de la plebe*, Barcelona, Crítica, 2001.
- GÓMEZ, HERINALDY, “De los lugares y sentidos de la memoria”, en Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano [eds.], *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2000, pp. 23-52.
- GOSE, METER, *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Rito agrario y formaciones de clases en un pueblo andino*, La Paz, Mamahuaco, 2001.
- HOFFMAN, ODILE, “La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)”, en Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano [eds.], *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2000, pp. 97-120.

- LAJO, JAVIER, *Qhapaq ñan. La ruta inka de sabiduría*, Lima, CENES-Amaru runa, 2003.
- LE GOFF, JACQUES, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1990.
- LEÓN, MARÍA DEL CARMEN y otros, *Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- MAMANI CONDORI, CARLOS, *Los aymaras frente a la historia: dos ensayos metodológicos*, Chukiyawu, Aruwiwiri, 1992.
- MAMANI RAMÍREZ, PABLO, *Reconstitución y cartografía del poder del ayllu. Experiencia organizativa y lucha del movimiento de los ayllus en Qullasuyu/Bolivia*, La Paz, IDIS-UMSA, 2008.
- _____, *El Rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu*, La Paz, Yachaywasi-Aruwiwiri, 2004.
- _____, *Wiphalas y fusiles. Poder aymara en el levantamiento de Achakachi-Omasuyus entre 2000-2001*, Quito (tesis de maestría FLACSO).
- MARTÍNEZ, GABRIEL, *Espacio y pensamiento. I. Andes meridionales*, La Paz, Hisbol, 1989.
- MENDOZA, JAIME, *El macizo boliviano*, La Paz, Juventud, 1986.
- MOLINA, RAMIRO, *De memorias e identidades. Los aymaras y urus del sur de Oruro*, La Paz, IEB/ASDI/DIALOGO, 2006.
- PIAZZINI, CARLO EMILIO y Vladimir Montoya, "Introducción. La potencia del espacio", en Carlo Piazzini y Vladimir Montoya, *Geopolíticas: espacios de poder y poder de los espacios*, Medellín, Gobernación de Antioquia-Universidad de Antioquia, 2008, pp. 7-13.
- RAPPAPORT, JOANNE, *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*, Cali, Universidad del Cauca, 2000.
- THURNER, MARK, "Guerra andina y política campesina en el sitio a La Paz, 1781. Aproximaciones etnohistóricas a la práctica insurreccional a través de las fuentes editadas", en Enrique Urbano [comp.], *Poder y violencia en los Andes*, Cuzco, Centro

de Estudios Regionales Andinos-Bartolomé de Las Casas, 1991, pp. 93-124.

TODOROV, TZVETAN, “Los abusos de la memoria”, en *Memoria y ciudad*, Medellín, Corporación Región, 1997, pp. 13-31.

UZENDOSKI, MICHAEL A., “El regreso del Jumandy: historicidad, parentesco, y memoria en Napo”, ponencia en el Primer Encuentro de LASA sobre estudios ecuatorianos, Quito, 18-20 de julio de 2002.

WACHTEL, NATHAN, “Memoria e historia”, en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 35, enero-diciembre, 1999, pp. 71-90.

YATES, FRANCES A., *El arte de la memoria*, Madrid, Taurus, 1974.